

# As muitas probabilidades da Injustiça

Vítor Moura<sup>1</sup>  
(Universidade do Minho)

*Por causa da mais provável das injustiças e à  
amabilidade do Prof. José de Azevedo Ferreira*

“**Aufseherin:** Hört ihr das? Wir, an Elektra, die ihren Napf von unserm Tische stießt, als man mit uns sie essen hieß, die ausspie vor uns und Hündinnen uns nannte.”

Hugo von Hofmannstahl, *Elektra* <sup>2</sup>

## 1. Introdução

Problema: até que ponto se encontra a filosofia política disponível para pensar as condições da Injustiça?<sup>3</sup> Por que é que, iludindo o conselho aristotélico<sup>4</sup>, a admissão das óbvias clivagens entre a ordem do Público e do Privado, não abre facilmente caminho à reflexão sobre a situação do Injustiçado? No jogo que propõe uma fronteira entre a tutela do Estado e a insistência do Individual, ou na tensão entre as maiorias e as minorias, face a

---

<sup>1</sup> Este texto foi assumindo uma primeira forma (a mais importante?) ao longo do diálogo intermitentemente mantido entre o autor e o Dr. Eugénio Peixoto do Departamento de Filosofia e Cultura da Universidade do Minho. De nenhuma das suas partes está ausente a dívida para com a lucidez e a generosidade crítica deste interlocutor privilegiado.

<sup>2</sup> “**Guarda:** Estais a ouvir isto? [Aquilo que] nós [fizemos] a Elektra, que o seu prato tirou da nossa mesa quando lhe disseram para connosco comer, que cuspiu à nossa frente e chamava-nos cadelas.”

<sup>3</sup> Cf. BIDEF, Jacques (1995): *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris: PUF, 1995: 105.

<sup>4</sup> Todo o Livro V de *Ética a Nicómaco*, dedicado precisamente à definição do conceito de Justiça, é apresentado como um inventário exaustivo dos modos de manifestação da Injustiça, como se o mais alto conceito se tornasse perscrutável apenas a partir do momento em que lhe voltamos as costas...

novas exigências sociais que só podem supor a re-definição do arquivo lexical do pensamento político<sup>5</sup>, a partir de que bases poderá ser pensado o momento paroxístico daquele que se vê exilado pelas Leis mas que, simultaneamente e apesar das Leis, reconhece a sociedade e as bases jurídicas que sustentam a cooperação social?

Não será excessivo começar por realçar uma primeira constatação: foi a Tragédia que emprestou os primeiros e mais fundamentais instrumentos para o tratamento do tema. Foi a palavra-fármaco de Sófocles (sobretudo de Sófocles), Ésquilo e (afastado o estigma cravado por Nietzsche ou Kitto<sup>6</sup>) Eurípides que esculpiu o gesto agonizante daquele que sofre a extirpação não merecida face a uma estrutura fora da qual o seu próprio nome - marca da presença civil ou ainda, se quisermos recuar “para além dos Cavalos do Parténon”, veículo de uma ontofania privada<sup>7</sup> e preservação de uma identidade ética - se dissipa.

Segunda constatação: a condição do Injustiçado vive-se no feminino, no corpo precocemente envelhecido de Antígona, de Electra, de Medeia. O herói trágico assume o combate com a (des)ordem Olímpica, a *Moirá* incompreensível que só depois, quando já é demasiado tarde, se desvela numa anagnórise redentora ou no *deus ex-machina* que transporta a última palavra. A *catarse*. Do outro lado, a heroína não espera o golpe dos deuses mas a afronta dos homens numa ferida profunda que rasga a soleira da morada familiar para descobrir (mais: para dar a conhecer àquela que sob o seu peso se abate) a incompatibilidade entre dois corpos éticos - *Família* e

---

<sup>5</sup> Cf. MOUFFE, Chantal (1993): *O Regresso do Político*, trad. Ana Cecília Simões, Lisboa: Gradiva, 1996.

<sup>6</sup> KITTO, H.D.F., *Greek Tragedy, A Literary Study*.

<sup>7</sup> Cf. LOPES, Maria Helena Trindade, *Importância do Nome no Império Novo do Antigo Egipto* (Universidade Nova, Lisboa, 1995). Significativamente, na *Ifigénia em Áulis* de Eurípides, Clitemnestra, ao ser informada do holocausto, esquece-se, por momentos, do nome da filha...

*Estado* - cuja articulação representa um dos objectos nucleares da reflexão política.

Sigamos então a sombra de Electra ou de Antígona como um primeiro índice privilegiado pela tradição ocidental, no inquérito nunca finalizado às sombras que persistem (são-lhe essenciais) em redor da acção do Poder político.

Terceira constatação: há um elemento não totalmente recoberto pelos relatos da resistência fatal das Heroínas. O conflito que opõe Electra a Egisto e Clitemnestra, como aquele que dilacerará Antígona e Creonte, representa um mesmo conflito entre duas ordens equipotentes de racionalidade. A Razão de Estado (a *Gesetz* hegeliana) e a Consciência Moral (*das Gebot*) do indivíduo são, e essa será uma das leituras propostas por Hegel, circuitos fechados equivalentes que carecem do embate, e da sua própria supressão nesse embate, para tomarem consciência do *rival* numa renovada e superior auto-identificação. Na banalidade do segundo mais velho dos conflitos recolhe o autor de Jena a oportunidade para uma mais visível manifestação do Conceito, a *remissão*.

Haverá ainda espaço, portanto, para a inscrição de um outro caso provável de Injustiça: aquele que se regista quando é a própria racionalidade jurídica de que o indivíduo participa que o exclui, injustiçando-o. Se a anomalia enunciada pelos casos anteriores se descreve como um choque complexo entre dois universos de legitimidade equivalente, este segundo grupo de casos regista a anulação da possibilidade de resposta por parte do Injustiçado. Mais: supõe a aceitação do decreto que o condena, porque aceita e apoia como sua a racionalidade judicativa. É certo que Ifigénia em Áulis oferece a sua garganta “sem desfalecimentos” mas não será possível escolher a primogénita de Agamemnon como segundo guia para este trabalho. Ifigénia reconhece o seu sacrifício para com ele insuflar, com o vento do Ocidente, as velas dos navios que hão-de libertar Tróia. Ifigénia vislumbra do cutelo a recompensa.

A consciência hobbesiana de reconhecer no braço do carrasco o impulso desejado pelo próprio executado - na justificação mais perfeita da acção do Estado permitida pelo Contratualismo Moderno - exige que invoquemos uma outra galeria de relatos. Suponhamos, assim, que, lido sob um tal enquadramento filosófico-jurídico (o *Contrato* ), o acto provável da Injustiça só pode ser perspectivado a partir de um horizonte balizado pelo sofrimento de Job e pela submersão desesperada de Franz K. no sistema. Se em Job a racionalidade que o afecta é admitidamente superior e ilimitadamente legitimada, com Franz K. emerge o súbito horror perante a total desintegração da racionalidade, as regras do sistema já não são perscrutáveis porque o sistema deixou de engendrar regras.

Encontram-se assim expostas as silhuetas que este trabalho visa preencher, reservando a possibilidade de avaliar da real simetria entre os conceitos de Justiça e de Injustiça. Começaremos pela sugestão de Job, atravessando as posições contratualistas naquilo que, enquanto esforços de legitimação da acção do Estado, mais explicitamente as congrega: o comprometimento do cidadão, enquanto parte outorgante , na modalidade de organização jurídico-económica adoptada.

## 2. Job entre os Leviatãs: a Justiça Processual Pura

“ Viva Deus que me privou do meu Direito, e o Omnipotente que submergiu a minha alma em amargura.”

*Livro de Job, 27, 2*

"Justice is what we can insist on. (...) 'Unfair' is a word of protest."

Lucas, *On Justice*<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> LUCAS, J.R. (1980): *On Justice* , Oxford: Oxford University Press, 1980

A Justiça enquanto processo tem sido comumente dividida em três noções distintas: a Justiça Processual Perfeita, Imperfeita e Pura<sup>9</sup>. Segundo a primeira modalidade, possuímos um critério rigoroso e incondicionado que permite determinar o resultado justo, bem como um procedimento igualmente incondicionado e rigoroso que, uma vez lançado, nos conduzirá ao fim pretendido. Seguindo o exemplo proposto por John Rawls<sup>10</sup>, a divisão equitativa de um bolo será possível se o comensal que parte o bolo for o último a servir-se.

Na segunda acepção, a Justiça funciona munida do critério que permite avaliar o resultado - estabelecendo o binómio justo / injusto ou admissível / não-admissível -, mas sem que seja possível reconhecer um procedimento seguro, plenamente objectivo, *automático*. O cenário judicial desdobra-se sob esta segunda modalidade: ao objectivo imperturbável que conduz ao trânsito em julgado - culpar a falta, libertar o inocente - não nos conduz, necessariamente, a panóplia mais ou menos bem estruturada das regras jurídicas. O acto de julgar suporá sempre a sombra do erro judicial no decurso de um processo que assenta sobre uma contingência imbatível.

O terceiro modo de funcionamento da Justiça ocorre quando, na impossibilidade de circunscrever um critério independente para a avaliação do resultado, dispomos, todavia, da vantagem de um procedimento que, com a segurança do maquinismo, é capaz de assegurar "um resultado correcto ou equitativo, seja ele qual for".

É sobre este último patamar que, contemporaneamente, a teoria dos jogos encontra a filosofia política:

"Se um grupo de pessoas [num jogo de azar] faz uma série de apostas razoáveis, a distribuição do produto dessas apostas depois da realização da última delas, seja ela qual for, é

---

<sup>9</sup> Cf. BARRY, Brian (1965): *Political Argument*, Londres: Routledge and Kegan, cap.VI e RAWLS, John, (1971): *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa: Presença, 1993: 84-88.

<sup>10</sup> Rawls, 1971: 85-86.

equitativa, ou pelo menos não é injusta. (...) Os intervenientes decidem equitativa e livremente apostar, em condições que são, elas próprias, equitativas." (Rawls ,1971: 86)

Em tais circunstâncias, a condição básica original para que se atinja um resultado equitativo será o accionamento de um dispositivo contratual ligando as várias forças em presença o qual, arquitectado segundo instruções equitativas, originará um resultado desconhecido mas necessaria e *eficazmente* justo. A descoberta de um sistema capaz de proporcionar este tipo de soluções pode ser descrita como uma das ambições mais permanentes do discurso politológico e constitui aquilo que atravessa todas as pesquisas que visam encontrar o modelo ideal de Estado ou um programa que melhor proceda, por exemplo, à distribuição dos bens sociais primários ao longo do tecido social, i.e., ainda segundo Rawls, a "estrutura básica da sociedade".

Aceitando esta tríplice repartição semântica, "Critério" e "Procedimento" tornam-se dois conceitos subsidiários ao de "Justiça". "Procedimento" ["Verhalten"] será mesmo, para Niklàs Luhmann<sup>11</sup>, o conceito característico da Modernidade na Filosofia do Direito: a) o Direito supõe o *consentimento* (tácito mais do que expresso) daqueles que regula; b) o Direito impõe-se como solução não-violenta para os conflitos face às soluções violentas; c) a sua eficácia revela-se na própria natureza processual de que se reveste - o tribunal<sup>12</sup> ou o parlamento -, o que permite, nomeadamente ao espectador do processo, avaliar do funcionamento das instituições jurídicas, num movimento que envolve, para o aparelho, um acréscimo em espiral de legitimidade-por-consentimento. Os procedimentos jurídicos tornam assim possível a exposição e reconhecimento correntes e *interactivos* dos resultados das decisões. Além disso, o consentimento é formal e atribuído a um conjunto de procedimentos;

---

<sup>11</sup> LUHMANN, Niklàs (1969): *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1983

<sup>12</sup> Cf. Luhmann (1969): 91 e ss.

os conteúdos das decisões desse aparelho autorizado não carecem de consentimento.

O peso concedido ao carácter tendencialmente *operativo*, público e institucional da Justiça permite ao Direito Moderno um esvaziamento face a conteúdos religiosos ou morais e inaugura a indiferença das Leis, separando, paulatinamente, elemento ético e racionalidade jurídica, num divórcio que caracteriza, segundo Weber, a postura moderna. Mais ainda: é à consciência de que o *Justo* deve preceder o *Bom* que os autores do construtivismo político sob a forma contratual, eclipsando, com o seu artificialismo, a "solução fundacional" <sup>13</sup>, devem a possibilidade moderna de architectarem modelos de cooperação social (transculturais, transreligiosos, trans-étnicos, transnacionais) que não envolvam o monolitismo de uma só concepção (ético-religiosa) de Bem<sup>14</sup>. O tema da *tolerância* entre os Modernos, o positivismo jurídico, e o relativismo contemporâneo (seja a sua declinação *pós-moderna*, por exemplo), comungam trevas e virtudes na defesa de que o sector das trocas sociais se deverá manter como um "campo de alternativas possíveis e equivalentes". A compaginação de modalidades discursivas, comportamentais ou rituais fortemente díspares e, muitas vezes, pouco prontas a integrarem determinados projectos de cooperação, dita boa parte do discurso filosófico hodierno desde o seu relançamento por John Rawls. A recuperação do *Contrato*, ao pretender-se a justificação de uma plataforma mínima (e que deve ao seu minimalismo a

---

<sup>13</sup> RICOEUR, Paul (1995): *Le Juste*, Paris: Seuil, 1995: 76.

<sup>14</sup> "A unidade da sociedade e a lealdade dos cidadãos para com as suas instituições comuns não são fundadas sobre o facto de aderirem todos à mesma concepção de bem, mas sobre o facto de aceitarem uma concepção política da Justiça para reger a estrutura de base da sociedade. O conceito de justiça é independente do conceito de bem e anterior a ele, no sentido de que os seus princípios limitam as concepções de bem autorizadas. (...) Chamei a esta relação (...) a prioridade do justo." (Rawls, 1971: 308).

"Quando se encontra subordinado ao bem, o justo é para ser descoberto; quando é engendrado por meios puramente processuais, o justo é para ser construído: não é conhecido à partida; é suposto resultar da deliberação numa condição de equidade absoluta." (Ricoeur: 1995: 76).

ao seu minimalismo a possibilidade da sua aceitação generalizada) que sustente conjunturas sociais complexas sem desfazer a sua dimensão "consensual-conflitual" (Ricoeur, 1995:83), tem seguido, paralela, a trajectória de um interesse renovado pelo tema do automatismo político-jurídico, como se não fosse possível retomar o carácter transcendental do contrato de tipo hobbesiano sem privilegiar igualmente a natureza *automática* (insistamos no termo, integrando-o na sua "família terminológica": procedimento, justiça processual pura, instituição, Direito Positivo...) e relativamente dessubjectivada do Estado a que dá origem.

Ora, será justamente sobre a característica *inauguradora* subjacente à noção de *Contrato* que assentam baterias os seus mais diversos críticos. O embaraço do argumento contratualista começa, justamente, pelo carácter supostamente puro (an - ético) da sua auto-posição. Sinteticamente:

"A minha objecção parece lançar um desafio a toda a escola contratualista para quem a dimensão processual deve ser independente de toda a pressuposição referente ao bem numa abordagem teleológica do conceito de justiça ou mesmo referente ao justo numa versão transcendental da deontologia."  
(Ricoeur, 1995:90)

É a própria concepção de uma justiça processual pura que parece estar em risco, uma vez que encontramos denunciada a possibilidade de articular uma estrutura de procedimentos sem atender ao enquadramento conjuntural ideológico, moral e/ou económico que sob(re) ela paira. A questão que pergunta pela possibilidade de agenciamento do mecanismo jurídico-político - uma "Justiça Automática" - encontra uma bifurcação: em primeiro lugar, a via antropológica de análise revela-se incontornável porque somos recordados de que a justiça faz-se para sujeitos com solicitações e interesses para os quais esperam resposta; por outro lado, a reflexão em torno a uma justiça pura (desencarnada?... ) desemboca na questão maior de saber se cabe à reflexão filosófica, em geral, pensar o totalmente novo (e incondicionado) ou, menos ambiciosamente, se lhe é dado reduzir as inconstantes irrupções e deslocções de temas intuídos por uma comunidade à unidade de uma fórmula



(aparentemente) genética capaz de - na expressão rawlsiana - "engendrar o seu próprio apoio" (mas - acrescentaríamos - à custa de uma súbita desaceleração da sua capacidade construtiva...).

Concedendo que a primeira parte da *bifurcação* lança demasiadas questões, in comportáveis nos limites deste tipo de trabalho, concentremo-nos na segunda vertente do problema: em que medida não será o Contrato um *argumento circular* ou - o que será o mesmo - até que ponto terá o contratualismo capacidade para substituir a reflexão ética sobre o social (o que é o Bem (Comum)?...) por uma interpretação puramente processual da justiça, sem passar sob o espectro da *petição de princípio* ? Posição e oposição:

"A Justiça é em primeiro lugar uma qualidade possível, mas não necessária, de uma ordem social que regula as relações mútuas entre os homens. Só secundariamente é uma virtude humana, já que um homem é justo se a sua conduta se adequa às normas de uma ordem social supostamente justa." <sup>15</sup>

"A minha tese é que uma concepção processual da justiça fornece no máximo uma racionalização do sentido da justiça que está sempre pressuposta." (Ricoeur, 1995:88)

Resumidamente, esta é a constituição do aríete apontado por Ricoeur ao coração do construtivismo jurídico-político:

a) O argumento neo-contratualista segue inevitavelmente um raciocínio circular numa não mais que aparente *descoberta* dos princípios que deverão regular a vida em sociedade: a situação pré-política (o "estado de natureza" ou "posição original") que constitui a base para a escolha racional realizada pelos parceiros outorgantes acaba por se revelar sobredeterminante de todo o processo, influenciando a própria opção por uma determinada concepção de justiça, i.e. a escolha dos princípios gerais que irão regular o sistema cooperativo a criar; ora, justamente, a

---

<sup>15</sup> Kelsen, Hans (1971): *Qué es Justicia?*, Barcelona: Ariel, 1991: 35-36.

*montagem* desse cenário prévio encontra-se, desde logo, *eticamente saturada* ao apresentar-se como uma *ante-estreia*, através de uma caracterização antropológica (*O que é o Homem?*), do que deveria ser o resultado de uma escolha entre *diferentes projectos de vida* .

b) Assim sendo, o formalismo do argumento contratualista não é capaz de esconder a verdadeira *estrutura de antecipação* ou *pré-compreensão* <sup>16</sup> que lhe subjaz, ao confirmar a “suspeita de que um princípio moral rege a construção aparentemente artificial” (Ricoeur, 1995: 91)<sup>17</sup> de um argumento que se pretende técnico e cujos alicerces foram procurados, em apoio dessa pretensão e em termos contemporâneos, por entre a teoria dos jogos e a teoria das decisões racionais.

---

<sup>16</sup> Aceitando o pendor existencialista do argumento anti-construtivista, e substituindo Rawls por Kant enquanto alvo da crítica: "No sentido mais original e mais puro, 'verdadeiro', quer dizer apenas descobridor, de tal modo que nunca pode encobrir, é o puro *VOEIV*, o perceber, com o simples relance de vista, as mais simples determinações do ser dos entes enquanto tais." HEIDEGGER, Martin (1927): *Sein und Zeit*, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1977: 45; cf. 197-8 para a explicitação da pregnância absoluta deste "relance de vista" ante-predicativo).  
Consequências?

"Só este reconhecimento do carácter preconceituoso [*vorurteilshaftigkeit*]"de toda a compreensão confere ao problema hermenêutico toda a acuidade da sua dimensão. (...) Existe pois um preconceito do Iluminismo, aquele que suporta e determina a sua essência: este preconceito básico da Ilustração é o *preconceito contra todo o preconceito* e com ele a desvirtuação da tradição. Uma análise da história do conceito mostra que só no Iluminismo adquire o *conceito de preconceito* a acentuação negativa que hoje detém. (...) Deste modo se realiza o sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores. (...) Os preconceitos e as opiniões prévias que ocupam a consciência do intérprete não estão à sua disposição; este não se encontra em condições de distinguir por si mesmo os preconceitos produtivos que tornam possível a compreensão daqueles outros preconceitos que a obstacilizam e produzem os mal-entendidos." (GADAMER, Hans-Georg (1960): *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990: 274-5 e 300-1)

<sup>17</sup> Mais concretamente, ao referir-se ao modelo contratual rawlsiano, Ricoeur faz notar que a recusa do Utilitarismo pelo autor de *Uma Teoria da Justiça* , longe de derivar directamente da ordem lexical dos princípios da justiça escolhidos pelas partes outorgantes, resulta outrossim da repulsa, de natureza ética, sentida face a uma concepção de justiça - o Utilitarismo ele mesmo - que franqueia o caminho do politicamente admissível à possibilidade da *vítima sacrificial* , na expressão de Jean-Pierre Dupuy, i.e. da completa supressão do indivíduo ou da minoria aos interesses superiores da comunidade.

c) Porque é também uma forma de materializar, no sentido de tornar visível, o feixe de deveres que une indivíduo e comunidade política, o Contrato apela - se bem que nem sempre de uma forma directa - a noções intuitivas, a convicções disseminadas entre os parceiros doravante congregados, as quais, aliadas aos termos prévios do contrato<sup>18</sup>, permitem estabelecer a *razoabilidade* das regras do jogo que regularão as forças em presença, o que implica, desde logo, que a tarefa filtrante das instituições entretanto criadas privilegie determinadas perspectivas de vida - *intuitivamente* mais aceitáveis - por relação a outras. É justamente este ponto da crítica de Ricoeur ao falso pendor demiúrgico das perspectivas contratualistas - admitindo que nos é dado fazer uma leitura por sinédoque da análise que faz da obra de Rawls - que nos permite relançar o tema em análise, pois se, para Ricoeur, as instruções acordadas *a priori* para montagem do modelo politicamente justo dificilmente atingirão *a posteriori* uma aceitação consensual, as circunstâncias em que ocorre a Injustiça constituem um dos objectos mais consensualmente presentes à nossa *imaginação* :

"De facto, o nosso sentido de injustiça é vulgarmente mais fiável que o nosso sentido de justiça (...)." [Ricoeur, 1995:93]

A discriminação racial, a intolerância religiosa, o genérico desrespeito pelas minorias: estes são alguns dos temas mais

---

<sup>18</sup> Num movimento de mútua acomodação a que Rawls chama "o equilíbrio reflectido": "Assim, alterando por vezes as condições em que o contrato se realiza e, por outras, alterando as nossas posições e adequando-as aos princípios, acredito que acabaremos por obter uma definição da situação original que, simultaneamente, seja a expressão de condições razoáveis e permita a obtenção de princípios que se adequem às nossas posições, devidamente ponderadas [i.e. as intuições]." (Rawls, 1971:39)

O construtivismo *ex nihilo* do contrato hobbesiano revela-se, a este respeito, bem mais consequente porque radical. Supondo como única contribuição intuitiva, a *suspeita* de que a Paz será preferível à Guerra multilateral, todo o restante aparelho de suporte às virtudes do contrato é deste uma directa emanção, inclusivamente, e sobretudo, a nível ideológico: "Potent man digest hardly any thing that setteth up a power to bridle their affections; and Learned men, any thing that discovereth their errors, and thereby lesseneth their Authority: whereas the Common-peoples minds, unless they be tainted with dependance on the Potent, or scribbled over with the opinions of their Doctors, are like clean paper, fit to receive whatsoever by Publique Authority shall be imprinted in them." (HOBBS, Thomas (1651): *Leviathan*, Londres: Penguin, 1985: 379)

claramente apresentados como fazendo parte daquelas situações que sofrem uma recusa intuitiva e imediata por parte de parceiros sociais enquadrados por um determinado - e bem circunscrito - ambiente cultural. Ou seja, as intuições têm uma história, supõem uma matriz cultural de entradas definidas - na situação ocidental, o judaísmo, o cristianismo, Grécia e Roma -, pelo que o diálogo que o Contrato mantém com as diferentes concepções de justiça dos seus outorgantes - o “equilíbrio reflectido” (ver nota 18) - é uma outra forma de anular a universalidade do seu pretensão construtivismo. Este ponto é relevante: uma teoria da justiça que comece por ser uma *teoria da injustiça* incorpora na sua própria formulação a atenção ao plano concreto, existencial: as linhas de horizonte da justiça podem ser traçadas à maneira dos axiomas, mas o sofrimento não é perscrutável *a priori* (não pelo menos em todas as suas dimensões).

Entre o carácter puramente operativo-processual da justiça e a defesa do seu enraizamento numa insistente conjuntura socio-cultural, desenha-se a opção clássica do pensamento filosófico: é o sujeito que toma a iniciativa pela montagem de uma concepção de justiça ou é uma já dada e disseminada concepção de justiça que assume, com o impulso constitucional de um qualquer contrato, uma primeira unidade apta a desdobrar-se em procedimentos que renovam permanentemente a legitimidade dessa *Bildung* prévia? (Opção que, em determinada medida, nos conduz de regresso à ancestral oposição entre as concepções que defendem a prevalência do Direito Positivo sobre o Direito Natural e as concepções que apoiam a tese contrária.)

Apesar de tudo, permanece algo na crítica de Ricoeur que mereceria uma análise mais detalhada. Referindo-se ao construtivismo rawlsiano, o autor francês parece concluir, retomando a metáfora hobbesiana, como se uma máquina, por ser máquina, fosse menos humana... Ora, o peso retido pela noção de “Equilíbrio Reflectido” na economia do texto rawlsiano permite, em

certo sentido, rechaçar uma boa parte das críticas ao carácter *desencarnado* <sup>19</sup>do seu *contrato*. Pelo "Equilíbrio Reflectido" estabelece-se um *protocolo* de influências mútuas entre os princípios de justiça escolhidos segundo a fórmula quase axiomática permitida pela *epoché* do "véu de ignorância"<sup>20</sup>, e o conjunto das "nossas convicções reflectidas sobre a justiça" (Rawls, 1971: 39), i.e., o halo de intuições socio-políticas que parece envolver cada vórtice social. Por esse "vai-vem" lançado entre a descrição da posição original - condicionante da escolha dos princípios elementares de justiça - e os nossos mais difundidos juízos em torno à *res publica*, garante Rawls uma suficiente moderação do seu construtivismo e a mútua transfusão de influências (a intuição do construído, a escolha do intuído) entre a ordem do dado e o núcleo dos princípios *a priori* estabelecidos, núcleo que se vê transferido, paulatina e inexoravelmente, para o domínio da heurística:

"É necessária uma concepção que nos permita distinguir o nosso objectivo à distância: é o que nos oferece a noção intuitiva da posição original." [Rawls, 1971: 40]

De entre a gama dos *nossos* juízos intuitivamente ponderados, Rawls destaca, precisamente, a recusa em admitir as situações de injustiça de que dá como exemplos a intolerância religiosa e a discriminação racial (1971: 39). A partir desta base de sustentação mínima, até que ponto terá a consciência do que é sofrer a injustiça a capacidade de servir como um *dispositivo de dramatização* co-adjuvante da demanda que tem como motor o "equilíbrio reflectido" (saber o que não se quer para melhor "ver ao longe" o que se

---

<sup>19</sup> Para um elenco das críticas apontadas ao formalismo de uma concepção que prefere uma definição independente do justo a "falar do bem como um todo", cf. KUKATHAS, Chandran & PETTIT, Philip (1990): *Rawls, «Uma Teoria da Justiça» e seus críticos*, trad. Maria Carvalho, Lisboa: Gradiva, 1995: cap. 6.

<sup>20</sup> O véu de ignorância, que desce sobre os indivíduos, fazendo-os entrar na *Posição Original*, i.e. antes da escolha dos princípios que regularão a sociedade que vem, permite evitar a falta maior da pleonexia - o inimigo comum a todos os contratualistas -, ou seja, garantir que, inconscientes do seu actual estatuto económico, social, sexual ou político, "ninguém pretenda reservar para si qualquer direito que não aceite que seja também reservado por qualquer um dos restantes" (Hobbes, 1651: 211). Fundamentalmente, garante-se que qualquer acordo a ser alcançado na *Posição Original* seja naturalmente equitativo e vise a manutenção posterior dessa equidade.

pretende)? A que nível será encontrado, subjacente às *Teorias da Justiça*, o curso muito menos cartografado das *"Teorias" da Injustiça*?

Se mesmo assim aceitarmos a pertinência do argumento de Ricoeur, parece ser possível começar a desenhar os contornos de uma das sombras persistentes comuns a todo o contratualismo político, ou seja, uma certa incapacidade de compendiar a *Injustiça* a partir somente do construtivismo teórico-político. Sigamos, nesse desenho, um exemplo retirado das mais recentes reflexões neo-marxianas em torno ao construtivismo rawlsiano.

Analisando o capítulo VI da Segunda Parte de *Uma Teoria da Justiça*, e dele retomando o tema da existência sob uma sociedade injusta, Jacques Bidet (1995: 93-105) insiste na incapacidade do autor em articular uma qualquer *Teoria da Injustiça* por levantamento "dos fundamentos e dos factores" que a ela conduzem. Rawls apenas se limitará a abordar a situação não-justa "em termos daquilo que nela convém fazer-se", como se toda a situação injusta fosse interpretável, optimisticamente, como uma "situação quase justa". O modo como Rawls haveria de resumir o tema revela, aliás (talvez mais do que a repetição em *ostinato* da prioridade da Liberdade enquanto princípio de justiça), a herança kantiana do seu texto <sup>21</sup>:

---

<sup>21</sup> Na acentuação do carácter auto-imposto e an-histórico do Contrato político (o que permite a sua aproximação à necessidade por autonomia de todo o imperativo categórico), encontra Kant a impossibilidade de justificar o voluntarismo reactivo patente em toda e qualquer desobediência civil: "Mas se uma lei pública é conforme [ao Direito] (...) está-lhe também ligada a autoridade para constranger e, por outro lado, a proibição de se opor à vontade do legislador, mesmo sem ser pela violência (...) e não existe nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito sem um tal poder, que suprime toda a resistência interna, pois esta teria lugar segundo uma máxima que, uma vez universalizada, aniquilaria toda a constituição civil (...). Daí se segue que toda a oposição ao poder legislativo supremo (...) é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta proibição é incondicional (...) mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do estado, violaram o contrato originário e se destituíram assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito a ser legislador (...)." [KANT, Immanuel (1793): "Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática" in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa: edições 70, 1992: 85-86].

A solução? O lento movimento de desocultação a cargo das Luzes, a pedagogia apenas possibilitada pela manutenção de canais abertos à livre expressão, como bem o terá entendido Frederico II: "Mas agora ouço gritar de todos os lados: *não raciocines*! Diz o oficial: não raciocines, faz exercícios! Diz o funcionário das Finanças: não raciocines, paga! E o clérigo: não raciocines, acredita! (Apenas um único senhor no mundo é capaz de dizer: *raciocinai* tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes mas obedecei!) (...) O uso público

"A doutrina contratualista leva naturalmente a que nos interroguemos sobre a razão por que consentimos numa regra constitucional que nos exigirá o cumprimento de leis que pensamos ser injustas. (...) Entre o número muito limitado de processos susceptíveis de serem adoptados (...) não há nenhum que nos garanta que haverá sempre uma decisão a nosso favor. [Porém] aceitar um desses processos é certamente preferível à inexistência de qualquer acordo." [Rawls, 1971: 275-276]

Tal herança dissipa-se, contudo, nos momentos em que, de modo significativo, a consciência da situação do injustiçado emerge do texto, revelando uma maior atenção, apesar de indirecta, ao tema:

"Assim, ao escolher uma constituição (...) as partes aceitam os riscos de virem a sofrer com as imperfeições dos conhecimentos e do sentido da justiça dos outros (...) Apesar disso, quando adoptam o princípio da maioria as partes concordam em submeter-se a leis injustas apenas em certas condições. (...) assim, pelo menos num estado de quase justiça, há normalmente um dever (...) de aceitar leis injustas, desde que estas não excedam certos limites de injustiça." [Rawls, 1971: 276]

Que sucede, então, quando tais limites são ultrapassados? Genericamente, a "teoria não-ideal de justiça" proposta no modelo rawlsiano reserva ao injustiçado duas atitudes possíveis: a desobediência civil e a objecção de consciência, mas sempre enquadrando o tema no interior do quadro constitucional "quase justo" suportado por uma "autoridade democrática legitimamente estabelecida" (1971: 281). Dada uma tal parametrização, "desobediência civil" e "objecção de consciência" apenas serão contempladas a partir da sua dependência estrita face aos conceitos de dever ou obrigação cívicos.

Em primeiro lugar, a "objecção de consciência" - "o não cumprimento de uma injunção legal ou de uma ordem administrativa mais ou menos directa" (Rawls, 1971: 285) - não será necessariamente exposta enquanto posição pública, não apela ao sentido de justiça da maioria e não se baseia obrigatoriamente em princípios políticos mas antes religiosos ou morais. Cedo

---

da própria razão deve sempre ser livre e só ele deve levar a cabo a ilustração entre os homens (...)." [KANT, Immanuel (1784): "Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?" in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa: edições 70, 1992: 13]

descartando a questão religiosa<sup>22</sup>, Rawls elege a atitude do pacifista como a mais consequente na gama daquelas que participam da “objecção de consciência”. Os motivos dessa eleição são sintomáticos: de uma forma indirecta, é notável o modo como os princípios políticos mais difundidos numa comunidade (o “horror à guerra”, a condenação do uso da força) possuem uma indelével afinidade com as acções do pacifista que, assim, adquire o estatuto de *má consciência* da comunidade, a sua reserva de coerência:

“o respeito para com o pacifismo serve o objectivo de alertar os cidadãos para os erros que os governos tendem a cometer em seu nome (...) [pelo que] os princípios da justiça estarão mais seguros se ele for respeitado.” [Rawls, 1971: 287]

Assinale-se, portanto, a eficácia com que Rawls neutraliza o potencial antagonismo radical da “objecção de consciência” ao fazer reverter a favor do equilíbrio comunitário os eventuais efeitos de uma pulsão desestabilizadora.

O modo subsidiário como a reacção perante a Injustiça é encarada, repete-se na justificação da desobediência civil. Numa clara demarcação face às acções militantes e de obstrução civil, marcadas pela violência, pelo secretismo e por uma radical oposição face “ao sentido de justiça da maioria” (1971: 284), a “desobediência civil” será conduzida ao estatuto do discurso peticionário, desenrolando-se como uma espécie particular da pedagogia das maiorias:

“A lei é violada mas a fidelidade ao direito é expressa pela natureza pública e não violenta do acto, pela vontade de aceitar as consequências jurídicas da nossa conduta. Esta fidelidade à lei ajuda a provar à maioria que o acto é na verdade politicamente consciente e sincero e que visa apelar ao sentido público da justiça.” [Rawls, 1971: 284]

São três as razões que tornam admissível, num quadro constitucional *normal*, a atitude da “desobediência civil”:

- a) A desobediência civil será activada legitimamente quando tiver por causa uma violação da base *constitucional* que sustenta a cooperação

---

<sup>22</sup> “Se se recusa a uma religião a sua expressão plena, a razão está em que, presumivelmente, essa expressão violaria as iguais liberdades dos outros.” [Rawls, 1971: 286]



social através, por exemplo, de uma infracção “séria” ao princípio que determina o respeito pela igualdade equitativa de oportunidades (políticas discriminatórias de minorias, a tradução no *corpus* jurídico de um sistema de castas, etc) ou, em particular, de uma extirpação violenta do princípio lexicalmente superior da liberdade<sup>23</sup>. Curiosamente, porque a violação do princípio da diferença, que envolve instituições e políticas económicas, é de mais difícil consideração, ela não será encarada como proporcionadora de uma reacção legítima. É claro para Rawls - um dos aspectos mais recorrentes do seu *kantismo* actualizado - que o respeito pelo princípio da igual liberdade será a condição necessária e suficiente para a resolução ou apaziguamento das restantes injustiças, mormente as de sinal económico e social. Integrado no problema da fixação e hermenêutica dos Direitos do Homem, é evidente a opção rawlsiana pela prioridade dos Direitos Políticos sobre os Direitos Económicos e Sociais<sup>24</sup>.

b) A activação de uma atitude de “desobediência civil” deve supor apelos anteriores à maioria, veiculados segundo as vias institucionais “normais”. A “desobediência civil” deverá manter-se, tanto quanto possível, como um apelo de recurso por relação aos meios legal e institucionalmente disponibilizados - exceptuadas aquelas situações que, pela sua radicalidade, já não permitem o acesso, por parte dos injustiçados, a esses meios (por exemplo, a supressão da prática

---

<sup>23</sup> O sistema proposto por Rawls descreve os princípios da Justiça como aqueles eixos elementares que qualquer sujeito escolheria para suportes de “uma sociedade na qual o seu lugar lhe seria atribuído por um seu inimigo” [Rawls, 1971, 133]: 1) o princípio que determina a intangibilidade da liberdade individual: 2.a) o princípio da igualdade equitativa de oportunidades (por exemplo, no acesso aos cargos públicos); 2.b) o princípio da diferença, o qual prescreve que toda a introdução de desigualdades sociais e económicas apenas será aceite se proporcionar a “maior expectativa de benefício dos mais desfavorecidos” [1971: 84], contribuindo para a melhoria das condições de vida de toda a comunidade.

<sup>24</sup> Cf. Rawls, 1971: 30, 35, 99. Para uma crítica a esta opção cf. Bidet, 1995: 105.

religiosa de uma minoria débil), dispondo-se a “desobediência” como primeira e única atitude possível.

c) Bem mais interessante e complexa, a terceira condição para uma legítima “desobediência civil” reforça superiormente esta “normalização” da atitude do(s) injustiçado(s) na sua insistente inscrição no interior do quadro político-legal que visa influenciar. Trata-se da autolimitação a que todas as formas de desobediência civil se deverão submeter com o objectivo de não prejudicarem a eficácia da sua própria acção *pedagógica*. Existe um *ponto de saturação* na capacidade que uma comunidade possui para absorver as *petições* que lhe são dirigidas. Um número descontrolado de apelos que seguem diferentes modalidades contestatárias - com a consequente multiplicação dos códigos de contestação -, pode fazer perigar todo o enquadramento político-legal com consequências lesivas dos interesses globais da maioria mas também (e talvez sobretudo) das minorias. A coordenação das acções levadas a cabo pelos vários grupos de constestação é a solução apontada, numa concertação que garanta a visibilidade de todos os anseios peticionários... (Um *contrato* sobre o contrato...)

Por outro lado, e atendendo ao exposto na primeira alínea, se a “Injustiça” que engendra uma reacção que podemos aceitar como legítima (ainda que esta se apresente relativamente fora dos meios institucionais de reivindicação) é, em primeiríssimo posto, tida como uma acção que se exerce sobre uma minoria<sup>25</sup> (logo, terá sempre uma acepção étnica, cultural, comportamental, política) e sendo a injustiça económica algo que, tendencialmente, penaliza o maior número (cf. Bidet, 1995: 103) segue-se que a reacção aberta contra esta última *apenas poderá decorrer no quadro do*

---

<sup>25</sup> Recorde-se que a situação de “quase justiça” é, em Rawls exclusiva dos regimes democráticos, i.e. daqueles que aceitam a regra da decisão por maioria.

*estritamente legal*, sendo um axioma do sistema, tal como Rawls o descreve, que a subsunção do problema económico à esfera da participação política do conjunto dos cidadãos, é condição da sua resolução. Como justificar, neste sentido, a greve? Ao ancorar firmemente a questão económica na questão política, i.e., ao subordinar o princípio da diferença à prioridade irrefutável do princípio da liberdade, Rawls - e, em sinédoque, todo o contratualismo - parece desproteger um flanco *burguês* que as leituras de esquerda (como a de Bidet) não deixarão de atacar...

Ainda neste sentido, o conjunto de cláusulas que prescrevem a admissibilidade da desobediência legítima exemplificam a redução - numa atitude que consideraremos típica do modelo contratualista - do problema da Injustiça à simples questão de uma clivagem entre maioria e minorias. Permanece, a esse nível, a suspeita de uma certa subordinação dos índices minoritários à ostensividade dos caracteres maioritários numa comunidade. Dever-se-á então perguntar: quais são os limites desse trabalho de influência das minorias sobre a maioria? Que pontos da orgânica jurídico-política poderão ser tocados sem despoletar o silenciamento das exigências minoritárias ou, o que poderá constituir um facto ainda mais intranquilo, a apatia sentida pela maioria face a tais *excentricidades*? Como calcularemos o *ponto de saturação* do arco mantido em tensão entre um denominador consensual (o “nós” amplo de uma genérica plataforma de interesses) e as identidades moleculares que sob(re) ele permanecem (o “nós outros” das circunscrições em que se divide essa mesma plataforma)?

Tentando a resposta a estas questões, se for insistente a observação dos casos de *Injustiça* e se destes brotar - contrariamente ao que prefere Rawls - um curso de conflitualidades a que é difícil dar resposta, encontraremos uma outra forma de regressar ao tema maior da cidadania política.<sup>26</sup> Para tanto, o gesto hostil de Antígona constitui uma sinalização bem

mais visível que a tonalidade amável dos lamentos de Job. Será necessário, então, contemplar a hipótese da “acção militante” enquanto atitude do *injustiçado*. Trata-se, no texto de Rawls, da accção reservada àquele que não vive numa situação “quase justa” e que, portanto, é conduzido a uma radical oposição a um sentido de justiça que lhe é totalmente exterior e sobre o qual não vislumbra qualquer manobra de influência.

Esta dimensão terminal da Injustiça escapa, em larga medida, ao trabalho teórico e, em particular, encontra-se ausente da arquitectura dos modelos (neo-)contratualistas assentes na figura do comprometimento-consentimento transcendental, unânime ou democrático, pelo que é muito dificultada a tarefa de extrair, de semelhantes *Teorias da Justiça*, uma *Teoria da Injustiça*. Em rigor, este grau trágico não é compendiável porque, perante a sua desmesura, a perspectiva deve deslocar-se, imparável, daquilo que nos transmitem os *sensores* do maquinismo político para se fixar no olhar que sobre o mesmo maquinismo lança o *exilado*. Para tal rotação do ângulo de imagem, teremos que surpreender o modo tangencial como só o discurso artístico é capaz de tocar este *pathos* teoricamente irrecuperável.

Antes, porém, observemos como a outra vertente da justiça processual se volve, pelas suas próprias características (i.e., critérios sem um procedimento exacto), mais apta a lidar com a probabilidade inelutável da Injustiça.

### 3. Justiça Processual Imperfeita

---

<sup>26</sup> Ainda que isso suponha a dissolução da “natureza específica” da *Comunidade* dos essencialistas: “...qualquer definição de um «nós» implica a delimitação de uma «fronteira» e a designação de um «eles». Então essa definição de um «nós» tem sempre lugar num contexto de diversidade e conflito. Ao contrário do liberalismo, que esvazia a ideia do bem comum e do republicanismo cívico que a concretiza, uma abordagem democrática radical encara o «bem comum» como um «ponto evanescente», algo a que nos temos de referir constantemente quando actuamos como cidadãos, mas que nunca pode ser alcançado. (...) Daí que tenhamos que aceitar a própria impossibilidade de uma completa realização da democracia .” [Mouffe, 1993: 115]

J.R. Lucas prefere observar a vida pública não como um conjunto de *acontecimentos* mas como um sistema de *actividades* e, em particular, como um largo sistema de comunicações, sendo qualquer teoria da justiça, em primeiro lugar, uma análise quase semiológica das actividades sociais. A análise pode inciar-se - de novo, seguindo Aristóteles - pela observação dos actos de injustiça enquanto veículos portadores de sentido. O acto injusto é, simultaneamente, insultuoso e injurioso, pelo que

"a indignação é a resposta conceptualmente apropriada à injustiça, e exprime, como o demonstra a sua etimologia, o sentimento de não se ter sido tomado como digno de consideração." [Lucas, 1980: 7]

Certamente, nem toda a afronta é um acto de injustiça. A injustiça emerge quando a sua prática afecta substancialmente aquele(s) sobre quem é praticada, o que significa que, enquanto comunicação, o *sentido* do acto injusto depende das suas consequências. Neste contexto, a injustiça afecta os *interesses* (e não os *valores* ) da parte prejudicada:

"Os interesses não são simplesmente aquilo em que posso estar interessado, mas antes aquilo que outros podem assumir como sendo do meu interesse. São (...) aquilo que ele pode imputar ao outro, e o outro a ele, ao decidir-se por actuar com consideração."

[Lucas, 1980:8]

Esta característica permite exhibir, se necessário fosse, a natureza pública e dialógica da relação justiça-injustiça - o Direito é sempre intersubjectivo - mas também (já aqui) o seu carácter ligeiramente assimétrico: se a injustiça é lida ou percebida pela sua vítima como algo do tipo "quero que passes mal", a prática da justiça não comunica um "quero que passes bem" mas antes um "quero que não passes mal":

"Favorecer alguém muito pouco é injusto; favorecê-lo em demasia não é em si mesmo injusto, senão quando esse favorecimento envolver injustiça para outros." [Lucas, 1980:10]

Recorrendo à prática do Direito Penal, enquanto que a aplicação de uma pena menos severa do que aquela que deveria ter sido adoptada apenas

constituirá um acto de injustiça se aquele que julga estiver a menosprezar o seu dever para com o corpo social ou a favorecer um criminoso em relação a outros que tenham praticado um crime idêntico em idênticas circunstâncias, a atribuição de uma sentença demasiado severa deverá ser qualificada como uma atitude *intrinsecamente* injusta.

Tomando como paralelo aquilo que se passa ao nível da Justiça Processual Pura: na distribuição dos recursos e das obrigações que sustentam o tecido político, não é intrinsecamente injusto que alguém possua mais do que aquilo que merece, nem será nunca caracterizada como tal a atitude daquele que paga mais do que aquilo que deveria pagar. Juntando Aristóteles e Hobbes, Lucas conclui que "um homem não pode ser tratado injustamente com o seu próprio consentimento" (1980: 10). Sobre este ponto ainda, deveríamos reencontrar o *interruptor* contratualista quando este se apresenta como um *mínimo denominador comum* apto a atrair o consentimento das diversas expectativas de vida que absorve. Contudo, admitindo que a relação entre justiça e injustiça não é rigorosamente simétrica, mesmo o Contrato, tomado como uma via privilegiada para a transfusão de consentimento dos particulares para o Estado, deve ser reequacionado. Porque é tomada por aquele que a sofre como uma injúria superior, excluindo-o, anulando-o como parte responsável - i.e., tornando-o incapaz de resposta, restando-lhe apenas o gesto mudo, e teoricamente inconsequente, da indignação -, a atitude injusta por parte do Estado perde, aos olhos do sacrificado, toda a legitimidade. Não se trata de um erro, mas de um absurdo. O contrato torna-se cego na sua racionalidade.

"Um governo pode guiar-se pela *raison d'état*, e actuar inteiramente de uma forma racional, mas muito injustamente. Pode ser altamente expediente entregar-me a um poder vizinho, destruir a minha casa, tomar os meus bens, prender-me, tomar-me como refém, ou executar-me como um aviso ameaçador para outros, mas nenhuma destas acções é justa, sendo todas altamente racionais." [Lucas, 1980: 11]

A justiça enquanto processo, e sobretudo se tomada como um processo imperfeito, sabe, apesar de tudo, engendrar mecanismos (de novo, imperfeitos) que permitem levantar barreiras contra esse risco terminal:

- é à Acusação que compete provar algo "para além de qualquer dúvida", por meio de razões inelutáveis e individualizadas; a aplicação deduzida da lei deve ser mediada pelos factos particulares trazidos à colação;
- todo o processo judicial apresenta-se (encena-se?...) perante o acusado (ou o queixoso) como relutante em tomar uma decisão que lhe é adversa (mais: torna manifesta essa relutância<sup>27</sup>);
- o mecanismo não se rege segundo critérios de maximização da sua própria eficácia e tende a afastar-se de toda a vertigem utilitarista: não contempla, por exemplo, o progresso do Estado como *vector de fuga* e objectivo da sua actuação, fecha-se na observação retrospectiva dos casos apresentados (o que nada mais é senão uma outra modulação do princípio da separação dos poderes);
- esta clausura é registada ainda num outro registo, aquele pelo qual o inquérito judicial se apresenta como alheio ao campo das possibilidades<sup>28</sup>, o que permite excluir da consideração judicial não só "aquilo que poderia ter sucedido" como toda a infinita arqueologia de intenções íntimas ou motivos psicológicos: a Boa Vontade kantiana não vale como testemunha<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> O que, por vezes, pode ser tomado como a manifestação da ineficácia do processo judicial, o longo rol de queixas dirigidas retoricamente a uma máquina tida por pouco mais que inerte, o apelo semi-inconsciente a uma justiça mais célere que acaba por variar, em grau que não em natureza, da descida aos territórios descontrolados da justiça sumária, popular, directa...

<sup>28</sup> "Apenas os factos presentes e passados são suficientemente actuais e inquestionáveis para providenciar uma base adequada a uma decisão adversa." [Lucas, 1980: 13]

<sup>29</sup> "Seria uma grosseira violação das regras fundamentais da lógica o referir-se aquela sensação de actividade própria, que chamamos vontade, a outra coisa que não seja o

A apresentação deste último ponto releva da opção, documentada pela História da Filosofia do Direito, por uma concepção normativa do conceito de culpa, em detrimento de uma perspectiva psychologizante, opção que seguiu o objectivo de

"procurar por esta via dar a entender que um mero substracto psicológico - *efectivo ou relacional*, e por isso quando mesmo nele se inclua o conhecimento ou a cognoscibilidade da ilicitude - não basta para afirmar a responsabilidade do agente pelo seu facto, antes se impondo a intervenção de um elemento especificamente normativo, qual é o da normalidade da motivação ou exigibilidade da conduta adequada ao dever."  
[Dias, 1969: 144]

Sob a questão, deparamos com um dos problemas fundamentais da Filosofia do Direito: a dicotomia "erro de facto" - "erro de direito", i.e. a dificuldade em distinguir entre uma falta examinada no seu reduto ôntico exclusivo, "sem Alfa nem Omega", e a falta que insistimos em avaliar quer na sua relação a um padrão jurídico<sup>30</sup> quer na ressuscitação da relação entre culpa e vontade (cf. Dias, 1969: 205). Na avaliação das dimensões da falta cometida (o que implica, consequentemente, o critério de determinação da punição a estabelecer) dois grandes paradigmas ocorrem ao nível do Direito Penal:

- as *teorias do dolo* apenas assinalam o mesmo dolo se, e só se, o agente tiver manifestamente compreendido o peso do seu acto na moldura jurídica que o enquadra, ainda que apenas "sob a forma de uma valoração paralela na esfera do leigo" (Dias, 1969: 146), pelo que um "erro de facto" não é necessariamente traduzível num "erro de direito";

- as *teorias da culpa* admitem a "consciência potencial da ilicitude" como elemento constitutivo da avaliação da falta, em todos os casos em que o

---

acontecimento físico." [Heinemann, citado por DIAS, J. Figueiredo (1969): *O problema da consciência da ilicitude em Direito Penal*, Coimbra: Coimbra Editora, 1995: 1969: 48]

<sup>30</sup> Quer se trate da prevalência do Direito Natural sobre o Direito Positivo quer vice-versa, levanta-se aqui a difícil questão de avaliar o dolo enquanto plena consciência da prática de um acto ilícito, o que supõe o conhecimento, directo ou indirecto, do normativo em vigor .



agente poderia ter conhecido a ilicitude, não o tendo feito (o "erro de facto" implica sempre um "erro de direito").

"Eis as respostas ou soluções típicas de que é passível o problema: de acordo com a primeira a falta de consciência actual da ilicitude exclui sempre o dolo; para a segunda uma tal falta nunca exclui o dolo, embora possa diminuir a culpa (ou excluí-la, se faltar também a consciência potencial da ilicitude)." (Dias, 1969: 148)

Se a primeira concepção participa de uma *perspectiva normativa*, oriunda de um "conceito causal" de acção, a segunda modela-se em torno a uma noção "final" de acção, apontando para uma *perspectiva finalista* do crime. O problema, sobretudo se inscrito sob este segundo padrão de análise, parece levantar aquilo que Wittgenstein chamaria de "vagas internalistas" na tentativa de levantamento dos *processos paralelos* que acompanharam a falta (determinar, por exemplo, em que medida a consciência da ilicitude do acto *acompanha* ou não a realização do acto). Seguindo Lucas, será sempre preferível que a justiça enquanto processo não trespasse esse "limite interior", restrição que pode ser tomada quer como um argumento a favor da liberdade do agente quer, sobretudo, como uma imposição da *relutância* do próprio processo judicial em assumir uma posição adversa:

"uma vez que a justiça está preocupada apenas com aquilo que é actual, as intenções e estados de espírito são, como o futuro, demasiado ténues para fundamentarem uma decisão adversa." (Lucas, 1980: 15)

Mas mesmo que não estejamos dispostos a prescindir em absoluto das *arqueologias da falta* propostas pelas teorias da culpa (cf. Dias, 1969: 168-171), a discussão travada entre os seus partidários e aqueles que defendem as teorias do dolo permite ilustrar o carácter imperfeito, assistemático e não-definitivo do procedimento judicial. A opção por uma das teorias não pode ser feita numa base sistemática e apriorística mas depende das "considerações materiais da culpa", i.e., trata-se de um processo permanentemente hetero-centrado sobre a figura do agente e que, consciente desse descentramento, evolui através de procedimentos modulares e intermutáveis numa análise caso

a caso. Ao dispor de um critério prévio de avaliação do resultado pretendido (nem todo o resultado devolvido pelo procedimento judicial será classificável como um resultado justo), a justiça processual imperfeita dispõe, *ipso facto*, de um critério de avaliação dos instrumentos processuais por si utilizados. Cientes dessa fraqueza constitutiva, é possível então desenvolver uma actividade judicativa a partir da consciência de que as causas *necessárias* para atingir um resultado "justo" raramente serão as *suficientes*.

Se a justiça processual pura é desenvolvida como uma *construção* que extrairá sempre um resultado justo, qualquer que ele seja (porque capta doses permanentemente renováveis de legitimidade do facto de se encontrar estruturada sobre a vontade daqueles que visa regular), a justiça que se auto-revela como um conjunto de procedimentos imperfeitos, se já não pode pretender a "justiça absoluta" (Lucas, 1980: 16), trava outrossim um permanente combate contra a hipótese da Injustiça. Mais próxima do reconhecimento do carácter assimétrico do par Justiça-Injustiça, o modo processual imperfeito, numa monitorização permanente dos seus instrumentos (identificados como potencialmente falíveis), afasta-se, com pudor, da clareira das Euménides.

#### 4. *Antígona* : a Injustiça como *Pathos Heroikon* <sup>31</sup>

"Imprimindo-se na nossa semântica, na gramática fundamental das nossas percepções e declarações [sobre a justiça e a lei], a sintaxe de *Antígona* e *Creonte* e o mito em que eles se nos

---

<sup>31</sup> Com amplas consequências, a anormalidade do injustiçado e da sua revolta é, desde bem cedo, remetida para os territórios descontrolados do patológico (é a "doença dos heróis") e da alteridade insondável do *alienado*. Também *Antígona* "deve estar louca" com o seu bizarro comprazimento em manter o desafio. Cf. PADEL, Ruth (1995), *Whom Gods Destroy*, Princeton: Princeton University Press, 1995: 163-4, 242 e ss.

revelam são «universais concretos» que se transformam ao longo dos tempos.”

Steiner, *Antígonas* <sup>32</sup>

De entre todas as metáforas que reúnem ainda o fulgor capaz de iluminar "por dentro" o alabastro dos nossos enunciados, o decreto que une Creonte a Antígona é, muito provavelmente, a mais recorrente. Antígona significa a insistência numa ordem do autónomo individual que se manifesta na irrupção desordeira de um acto único - o mal acabado enterro de Polinices -, e que sofre, em consequência, a anulação política da *soberania* desse mesmo acto.

Antígona é a irmã. A sororidade dos seus movimentos de culto - implacavelmente seguidos pelo século XIX<sup>33</sup> - descreve a ruptura (repetida mais tarde - Bodin, por exemplo - entre a alçada do Direito Privado e a envolvente estatal) entre o pequeno anel das relações de família e a ordem pública. Enquanto racionalidades equivalentes, Antígona e Creonte recebem do corpo abandonado de Polinices sinais diferentes: se para Creonte a decomposição do traidor exala caminhos para a codificação do seu poder, para Antígona o corpo semi-apodrecido do irmão apela a um regresso a casa, o que é o mesmo (na simbologia ática da peça de Sófocles) que um regresso à tutela dos deuses que - segundo o provérbio - *vivem entre os fogões*, ao mundo secreto a que toda a *diurnidade* guerreira do Direito Público se submete (a morte de Hemon e de Eurídice - castigo duplo de Creonte - isso comprova). A admissão desta diferente percepção cria, à primeira vista, um desequilíbrio: ainda que salvaguardada a sua mútua incomensurabilidade, o corpo de Polinices é supremamente mais importante para Antígona do que para

---

<sup>32</sup> STEINER, George (1984): *Antígonas*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água, 1995: 168.

<sup>33</sup> A mais visível das imagens do potencial destabilizador e destrutivo de uma relação intransitiva - Siegmund e Sieglinde - encontra facilmente os seus émulos na tradição literária do século XIX (cf. Steiner (1984): 27-33).

Creonte, simplesmente porque, na esfera do seu primeiro acolhimento, Polinices é único<sup>34</sup> e o seu simbólico regresso a casa (o enterramento que, na versão de Hölderlin, é o único acto capaz de devolver o herói ao seu destino) repõe o equilíbrio irrepetível das suas relações:

“O édito de Creonte é uma punição política; para Antígona, porém, é um crime ontológico. (...) O *Sein* do irmão não pode ser, seja como for, qualificado pelo seu *Tun*.” [Steiner, 1984: 53]

No preciso momento em que Creonte recebe a notícia do desrespeito pelo seu édito, o Coro levanta a possibilidade de uma intervenção divina [“Senhor, não deveremos a um deus este acontecimento?”]. Creonte afasta o comentário como sintoma de senilidade daqueles que o proferem, mas a suspeita permanece até à confissão de Antígona e com ela perdura a consciência de que os deuses “podiam ter actuado” pelo que a Injustiça sentida pela Antígona de Sófocles pode ser lida como “consciência do atraso” dos deuses e, no limite, como uma primeira figuração da solidão nihilista. Três vezes abandonada - pelas Leis dos homens, pela irmã Ismena (um modo de amputar de Antígona uma parte da racionalidade familiar supracitada, reduzindo esta ao pulsar binário da relação elementar entre irmão e irmã), pelos deuses - Antígona é, para os outros, já somente a gratuitidade de um gesto.

Antígona também é a mulher, o que, se na economia do discurso dramático permite reforçar a natureza antagónica (mas potencialmente superável, mantendo-se essa potencialidade até ao êxodo fatal) de duas razões diferentes, em termos políticos permite entrever toda uma outra gama de significados. A cidadania é, na sua materialização moderna, nomeadamente através do *interruptor* contratualista, uma categoria patriarcal (Mouffe, 1993: 109). A separação entre o público e o privado, como até certo ponto a ruptura

---

<sup>34</sup> “Antígona: Mas o meu pai e a minha mãe desde há muito tempo que repousam no Hades, de modo que já não é possível que me nasça um irmão.” (Sófocles, *Antígona*, Quarto Episódio)

entre o estado político e o estado natural, tendeu a seguir as linhas de água que, supostamente, apartam a *condição* masculina da *situação* feminina, apresentando, por exemplo, “o parto e a maternidade como a antítese da cidadania” (Mouffe, 1993: 111). Ao mesmo tempo que estabilizou a fronteira entre público e privado (o que, só por si, constitui um dos contributos mais relevantes para a funcionalidade juridico-filosófica do conceito de Liberdade dos Modernos (Constant) ), uma tal dicotomia cedo se converteu num poderoso factor de exclusão<sup>35</sup>. Seguindo aquela rota essencialista, o sofrimento, a humilhação, a consciência do injustiçado facilmente se tornam características do cuidado privado, do *temorfeminino*; agir injustamente, perseverar no acto injusto, mas também actuar publicamente contra a injustiça, serão modalidades da acção *masculina*.

Uma leitura renovada da sororidade de *Antígona* fornece-nos as pistas que permitem afastar este último "confronto". Antígona intervém porque é a irmã - um carácter muito menos sexualmente saturado que a esposa ou a mãe - e enquanto tal ela apresentar-se-á, perante Creonte como perante Polinices, como uma entidade furtiva, um *espectro* <sup>36</sup>. No diálogo que inicia a peça, Antígona rompe com os lamentos inconsequentes de sua irmã Ismena<sup>37</sup>, com esse hipotético *típico* feminino, para decidir agir. Nesse momento há um movimento de inflexão essencial: é Antígona - *tipo* privado - que invade a

---

<sup>35</sup> Recorde-se que só a partir da segunda década deste século foi devidamente iniciada a lenta consagração do sufrágio feminino.

<sup>36</sup> A especificidade e *spectralidade* da condição de Antígona (e com ela do sofrimento do injustiçado) é-nos várias vezes lembrado por Sófocles. No Comos pode ler-se: “Antígona: Mísera que eu sou! Não estarei nem sobre a terra, nem sobre as sombras; nem no meio dos vivos, nem com os mortos.”

<sup>37</sup> Significativamente, o conflito entre as duas irmãs - acentuado pela *Antígona* "de" Hölderlin - é repetido na *Elektra* de Hofmannstahl. Na ópera, depois de ter sido apresentada, pelas guardas e pelas criadas do palácio, como uma pária excêntrica, Elektra, dissociando-se da passividade e dos desejos de maternidade de Chrysothemis, é *dessexualizada*, afasta-se da ordem do familiar, evolui sem representar nada mais para além de um desejo privado de justiça.

ordem do público, que *publicita* descaradamente o seu acto<sup>38</sup>, ciente de que o mais íntimo dos seus actos deverá ser o mais público. Quando Antígona ultrapassa o *ponto de não retorno*, a Injustiça expõe-se como solidão e *significa* enquanto exposta. Nesse acto furtivo, Antígona efectua uma privatização do público, ganha uma percepção mais límpida do que é pertencer, algo que só é dado àqueles que contemplam exteriormente (nostalgicamente...) a Lei e nela surpreendem, afinal, o carácter convencional. Recebemos assim um espaço de múltiplas superações no cruzamento de códigos diferentes que se tornam, por assim dizer, irrelevantes: *masculino* - *feminino*, público - privado, Lei - Moralidade, Creonte - Antígona.

Porém, é de um binómio que se trata. Na leitura clássica de Hegel, Antígona não significa sem Creonte, tal como este sem aquela não é identificável. Neste contexto, o caminho da filosofia política foi, em boa parte, conduzido pela perspectiva de Creonte, avaliando, nomeadamente, o grau de aproveitamento ou *reciclagem* da atitude desobediente. A *redescoberta* hegeliana de Creonte enquanto força ética [*sittliche Macht*] dá-se no segundo livro das *Lições sobre Filosofia da Religião*.<sup>39</sup> Aí se redescreve a Injustiça como “*unilateralidade*” [*Einseitigkeit*] *que deve ser superada*. A atitude *injusta* de Creonte recebe como homóloga a atitude *injusta* de Antígona. É o carácter não tirânico, porque necessário, do édito de Creonte que o torna “digno do desafio de Antígona” (Steiner, 1984: 57). Por esta contradição procede-se a uma osmose tensa mas *cintilante* e a um mútuo reconhecimento. Vistos de longe, Antígona e Creonte gerem pateticamente a sua participação sobre o palco cénico: Antígona combate em si a consciência da inevitabilidade do édito de Creonte, pois nele está disposta a reconhecer uma peça de sustentação da

---

<sup>38</sup> “Ismena - Pelo menos, tem cuidado e não reveles aos outros o teu projecto.

Antígona- Não, podes falar; abominar-te-ei menos se o revelares a toda a gente.” (Sófocles, *Antígona*, Prólogo)

<sup>39</sup> HEGEL, G.W.F.(1832-1845), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1986: 132-133.

Tebas a que, subitamente e de uma forma superiormente apurada, sabe ter pertencido<sup>40</sup>; Creonte sabe que o seu édito (mais: toda a sua acção governativa) suporá sempre o refluxo trágico do conflito, dele retirando um acréscimo de gravidade que permite pensar o mesmo édito como algo mais que uma convenção: um *universal* que ganha a espessura da Efectividade concreta. À tensão que permanecerá entre as duas aparências polares chama Hegel Estado. Reconhecer a unilateralidade da força ética a que se pertence é reconhecer a inevitabilidade do par Justiça-Injustiça, um operador que, oscilando numa iluminação recíproca, possibilita a ascensão em espiral a planos sempre superiores de lucidez.

Em termos hodiernos, a sociologia do Poder de Luhmann representa uma re-avaliação desta implicação conceptual. Com uma diferença substancial: se em Hegel, “a Justiça progride em oposição à unilateralidade [i.e., a injustiça]”<sup>41</sup> e supõe-na como mediação necessária (antítese), para Luhmann, essa progressão é não só improvável como irrelevante para o sistema. Definido como código<sup>42</sup> (com a função de reduzir / iludir o plano do aleatório), o poder fixa duas únicas condutas possíveis: a acção a favor do poderoso e a acção contra o poderoso. Para o sujeito, esta primeira formulação do poder, permite - como todos os códigos de comunicação - uma redução da insegurança pela possibilidade de formação de expectativas e consequente articulação de comportamentos com base em expectativas. Numa tentativa de contrair “num formato mais admissível” a gama ainda excessiva de alternativas possíveis (as diferentes moralidades em presença podem dificultar esta simplificação (cf. Luhmann, 1975: 46)), a tradição ocidental procedeu a uma *segunda*

---

<sup>40</sup> Por isso Hegel cita os versos 925-6: “Antígona: Se assim bem o entenderem, os deuses / Farão com que, no meio do sofrimento, confessemos e compreendamos o nosso erro.”

<sup>41</sup> Hegel, 1832-1845: 133.

<sup>42</sup> Cf. LUHMANN, Niklàs (1975): *O Poder*, trad. Martine Creusot Martins, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992: 29 e ss.

uma *segunda codificação* na forma do esquematismo binário justo - injusto. Este binómio formal, quando devidamente estabilizado, permite, inclusivamente, a redução da produção de comunicação explícita por parte do poderoso, fazendo baixar o perigo da redundância para níveis comportáveis. Quando o poder se reduz a uma efígie simbólica e a uma função residual inevitável, o binómio justo-injusto torna-se maximamente eficaz porque maximamente disseminado:

“O poderoso nem sequer necessita ordenar, pois até as suas ordens inexpressas serão obedecidas. A própria iniciativa da ordem pode ser transferida para o subalterno; ele pede esclarecimentos quando não lhe fica claro o que viria a ser ordenado.” [Luhmann, 1975: 31]

É assim que, tendencialmente, é observável uma inversão de papéis: é o subalterno que decide o momento em que o poderoso deve agir, adquirindo a alternativa de “estimular ou não o poderoso a dar ordens” (uma *Aufhebung* sistémica?). Esta multiplicação de estímulos pode dar-se sem prejuízo da manutenção do poder enquanto código porque subsiste a sua ligação ao direito (através do binómio justiça-injustiça):

“O poder é, «por natureza», difuso e flutuante. Só com o recurso à distinção entre o poder de acordo com o direito ou em oposição a ele é que se pode ter uma alternativa clara.” [Luhmann, 1975: 36]

Não interessando o *recenseamento* de quem exerce o poder e daqueles sobre quem o poder é exercido, o que se nota é a capacidade do eixo justiça-injustiça, enquanto código de comunicação, investir aqueles que cumprirão a função de putativos autores de um Direito que, afinal, se auto-produz. À tensão entre aqueles que desenvolvem expectativas que são positivamente sancionadas e aqueles cujas expectativas são canceladas, podemos então chamar Estado. Porque é insubstituível no seu papel de reduzir a duas a gama extensa de combinações de acções possíveis - e, deste modo, exercer a função de garantir um grau mínimo de comunicações, até aí improváveis, entre



aqueles que por ela se reconhecem - a díade autónoma justiça-injustiça não permitirá que Creonte libere o corpo de Polinices.

Se fosse possível recuar para lá de Hegel, como que retendo a *Aufhebung* e o caminhar do *Conceito*, como poderíamos aproveitar ainda a marca de intransitividade deixada por Antígona? Depois de Nietzsche, de Wittgenstein, de Dewey, de Foucault, aprendemos a reconhecer os andaimes que envolvem, mal disfarçados pela tradição, as palavras que utilizamos. Também no discurso da teoria política foram sendo denunciadas metáforas que haviam sido *sedentarizadas* e tornadas literais (Estado, Nação, Democracia, Soberania, Justiça, ...), e descobriu-se a contingência dos modelos políticos, passíveis que são os seus fundamentos teóricos de constantes *redescrições* retóricas. O carácter movediço das fundações do político será, segundo crê Schumpeter, mais facilmente reconhecível pelo liberal. Mais: é mesmo a característica que define o comportamento liberal:

"aprender a validade relativa das nossas convicções e ainda assim defendê-las sem vacilar é aquilo que distingue um homem civilizado de um bárbaro." <sup>43</sup>

Para Rorty, a aceitação deste *nomadismo* conceptual é o emblema do "ironista liberal", aquele que, enumerando as suas convicções, lhes aponta não as *causas* mas as *razões*. A *fraqueza* assumida por esta racionalidade - a racionalidade que Rorty revê nas sociedades tolerantes e solidárias (e irónicas...) - é simultaneamente o seu maior trunfo. Porque se impedem as grandes linhas de força que estabeleceram as macro-noções do político - a dissolução do *Bem Comum*, por exemplo -, está-se mais próximo de uma "utopia liberal" onde aquilo que separa<sup>44</sup> as diferentes micro-identidades será mais importante que aquilo que as une:

---

<sup>43</sup> Citado em RORTY, Richard (1989): *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa: Presença, 1994: 73. Entre essas convicções, devemos encontrar o par Justiça-Injustiça.

“ Todas as crenças que são centrais à auto-imagem de uma pessoa são-no porque a sua presença ou ausência serve de critério para separar as boas pessoas das más pessoas, o tipo de pessoa que se quer do tipo de pessoa que não se quer ser. Uma convicção que pode ser justificada perante *qualquer* pessoa é de escasso interesse.” [Rorty, 1989: 75]

Entretanto, a questão deve irromper, inevitável: que unirá, então, as *afinidades electivas* que sustentam estes núcleos heteróclitos? Sem aditamentos, a noção de que toda a movimentação pública visa a separação entre *amigos* e *inimigos* era também partilhada por Carl Schmitt na defesa de que todo o individualismo coerente é uma negação da própria relação política, devendo, para que esta subsista, ser absolutamente anulado. Que impede então que o ironista liberal abra alas aos desfiles festivos do totalitarismo?

Não existe, na articulação teórico-filosófica, uma resposta a esta questão. Tudo o que esta actividade pode propor são largos relances panorâmicos sobre as diferentes *formas de vida* que compõem o horizonte de uma *Comunidade*, salientando os seus traços de família em protocolos de tradução das idiosincrasias. Será suficiente?

À espera de uma solução que não virá, somos surpreendidos, como num recomeço, pela fábula de Sófocles. A acreditar em Rorty, é à Arte que competirá, no limite, apontar as diferentes modalidades do sofrimento daqueles que não nos são familiares, simplesmente porque o sofrimento não pode ser senão mostrado<sup>45</sup>. É o reconhecimento esteticamente renovado daquilo que humilha, apouca e anula que, como propõe Judith Shklar, permitirá caracterizar

---

<sup>44</sup> A matriz wittgensteiniana de Rorty é evidente: podemos imaginar este não-modelo social (na realidade, parte da impossibilidade de todos os modelos) como um campo de múltiplos *jogos de linguagem* (a que Rorty pode chamar "vocabulários finais" (1989: 103 e ss.)) que entre si se identificam por assinaláveis *ares de família*.

<sup>45</sup> Cf. Rorty, 1989: 127: "É por isso que não há uma «voz dos oprimidos» ou uma «linguagem das vítimas». A linguagem que em tempos as vítimas usaram já não funciona e essas vítimas estão a sofrer demasiadamente para coordenar novas palavras. Assim, o trabalho de pôr a sua situação numa linguagem terá de ser feito por alguém em seu lugar. O romancista, o poeta ou jornalista liberal desempenham bem essa função. Regra geral, o teórico liberal não."

Um defeito constitutivo da lucidez irónica?...

o *liberal* definitivo como aquele que “pensa que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar”<sup>46</sup>.

Em derradeiro relance, a Injustiça parece transfigurar-se no último critério que permite tipologizar e avaliar a heterogeneidade dos modelos políticos. Tomada na sua probabilidade, ela suporta o potencial emancipatório que se liberta do reconhecimento *liberal* da contingência errante inerente a cada modalidade discursiva, impedindo a queda nihilista. Paradoxalmente, porque por ela se reduz ao mais ínfimo grau o universo privado do indivíduo, a injustiça permite que dessa extrema contracção algo de *familiar* seja omnidifundido: a elegância inconsciente do gesto de Antígona é ainda capaz de *convencer*. O receio da Injustiça como um último *Hypokemeion* ?

(Como no quadro de Chirico, um vulto dobra com urgência as esquinas de Tebas. É meio-dia.)

---

<sup>46</sup> Citada por Rorty, 1989: 17.

## Bibliografia

BARRY, Brian (1965): *Political Argument*, Londres: Routledge and Kegan, 1965

BIDET, Jacques (1995): *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris: PUF, 1995

DIAS, J. Figueiredo (1969): *O problema da consciência da ilicitude em Direito Penal*, Coimbra: Coimbra Editora, 1995

GADAMER, Hans-Georg (1975): *Verdad y Metodo*, Salamanca: Sígueme, 1988

HEIDEGGER, Martin (1927): *El Ser y el Tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987

HOBBS, Thomas (1651): *Leviathan*, Londres: Penguin, 1985

KANT, Immanuel (1784): "Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?" in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa: edições 70, 1992

KANT, Immanuel (1793): "Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática" in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa: edições 70, 1992

KELSEN, Hans (1971): *Qué es Justicia?*, Barcelona: Ariel, 1991

LUCAS, J.R. (1980): *On Justice* , Oxford: Oxford University Press, 1980

LUHMANN, Niklàs (1969): *Legitimation durch Verfahren* , Neuwied, 1969

LUHMANN, Niklàs (1975): *O Poder*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992

MOUFFE, Chantal (1993): *O Regresso do Político* (tradução de Ana C. Simões), Lisboa: Gradiva, 1996

RAWLS, John, (1971): *Uma Teoria da Justiça* (tradução de Carlos Pinto Correia), Lisboa: Presença, 1993

RICOEUR, Paul (1995): *Le Juste*, Paris: Seuil, 1995

RORTY, Richard (1989): *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Lisboa: Presença, 1994

STEINER, George (1984): *Antígonas*, Lisboa: Relógio D'Água, 1995